

IDEOLOGÍA FUNERARIA Y CULTO DE LOS MÁRTIRES EN EL IRÁN SASÁNIDA

Héctor R. FRANCISCO

(CONICET - UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES)

En la introducción a su epítome del martirio de Šīm'ōn Bar ʿabba'ē, el autor de la *Crónica de Seert* (siglo X)¹ se refiere a la negativa del Šāhān Šāh Sapor II a enterrar a los mártires que él mismo había hecho ejecutar:

[Sapor] evitaba el entierro de los que había ejecutado sino que los colgaba hasta ser secados por el sol y comidos por las aves. Y en esto se cumplió en los creyentes la misma profecía que fue hecha para los Macabeos cuando fueron asesinados por el impío Antíoco²: Dio a las águilas del cielo sus cadáveres como alimento, y la carne de sus justos a las fieras de la tierra³.

A primera vista, el fragmento sería un testimonio más de una de las características sobresalientes de la literatura martirial sirio-oriental de la Antigüedad tardía, esto es, la recurrencia a episodios

¹ Addai SCHER y Jean PÉRIER (eds.), *Histoire nestorienne inédite (chronique de Séert). Première partie. I, Patrologia Orientalis* 4.3, París, Firmin & Didot, 1908, I; Addai SCHER y Pierre DIB (eds.), *Histoire nestorienne (chronique de Séert). Première partie. II, Patrologia Orientalis* 5.2, París, Firmin & Didot, 1910; Addai SCHER y Jean PÉRIER (eds.), *Histoire nestorienne inédite: Chronique de Séert. Seconde partie I, Patrologia Orientalis* 7.3, París, Firmin & Didot, 1911; Addai SCHER y Robert GRIVEAU (eds.), *Histoire nestorienne inédite (Chronique de Séert). Seconde partie. II, Patrologia Orientalis* 13.4, París, Firmin & Didot, 1919.

² Ps. 78:2; 1 Mac 7:16-17.

³ *Crónica de Seert* 1.1, p. 299.

que describen la sistemática hostilidad de las autoridades religiosas y civiles persas al culto en torno a los cuerpos de los mártires cristianos. Un número significativo de los martirios sirio-orientales concluyen su narrativa con un breve relato dedicado a la manera en que el cuerpo del protagonista era “rescatado” –ya sea por un milagro ya sea por la astucia de los devotos–, del funesto destino de ser arrojado como alimento para las bestias. Los escasos estudios particulares dedicados al respecto interpretan la recurrencia de estos episodios como evidencia irrefutable de la oposición entre dos prácticas funerarias antagónicas: la inhumación cristiana (de la que derivaría la deposición de las reliquias de los santos en templos especialmente diseñados a tal efecto) y la exposición de cadáveres zoroastriana. Ambas prácticas serían el producto de un debate teológico más amplio en el que se enfrentaban dos concepciones opuestas de la creación y del papel del hombre en ella. Por un lado, una “teología de la muerte” cristiana de la que derivaba una concepción de los cadáveres de los hombres santos como un elemento central en el contacto entre las esferas humana y divina. Por otro lado, la “teología” del zoroastrismo, en la que el cuerpo en descomposición constituía un elemento contaminante que debía ser evitado.

Los primeros (y únicos) trabajos dedicados al tratamiento de los cadáveres en el Irán tardoantiguo son relativamente recientes. El primero en ensayar un abordaje sistemático fue Gernot Wiessner quien, no obstante, se limitó a un catálogo de episodios contenidos en las *Actas* de los mártires persas⁴. A partir de este mismo catálogo, Peter Bruns⁵ realizó un estudio comparativo de algunas de las imágenes desplegadas en dichos episodios y la literatura teológica zoroastriana para rastrear aquellas coincidencias formales que, en última instancia, revelarían la existencia de una polémica religiosa consciente. A partir de dichas comparaciones, Bruns concluía que muchos de los milagros presentes en tales episodios incluían referencias más o menos explícitas a elementos característicos de la teología

⁴ Gernot WIESSNER, *Zur Märtyrer-überlieferung aus der Christenverfolgung Schapurs II*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1967, pp. 219-221.

⁵ Peter BRUNS, “Reliquien und Reliquienverehrung in den syro-persischen Martyrerakten”, *Römische Quartalschrift für Christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte*, 101 (2006), 194-213.

zoroastriana. El estudio comparativo de Geoffrey Herman sobre los episodios relativos a la exhumación de cadáveres en el Talmud y la literatura cristiana llegaba a conclusiones similares, asumiendo una cierta correlación entre las narrativas judías y cristianas por un lado y, por el otro, la teología zoroastriana⁶.

En suma, todos los autores coinciden en señalar que tanto la literatura judía como cristiana serían testimonios inequívocos de la temprana imposición –dentro del zoroastrismo– de un conjunto homogéneo de prescripciones rituales relativas al tratamiento de los cuerpos en descomposición. Dicho conjunto ya había sido esbozado en la literatura avéstica para ser plenamente desarrollado por la literatura pahlavi medieval. Estos rituales constituirían un sistema que se vincularía a concepciones teológicas tanto de naturaleza ritual (que giran en torno a las concepciones de pureza y polución del mundo material) como escatológicas (relativas al tránsito del alma al más allá). La idea de una temprana imposición de las prácticas funerarias zoroastrianas en el conjunto de la sociedad irania tardoantigua parece confirmada por los testimonios de observadores externos –desde Heródoto hasta los viajeros europeos del siglo XIX– a quienes la práctica de la exposición de los cadáveres suscitaba tanto un rechazo piadoso como una curiosidad etnológica⁷. La prescripción más destacada es la exposición del cadáver a la intemperie en un lugar infértil (llamado, en pahlavi, *daxmag*) por un período de al menos un año. Este tipo de tratamiento del cadáver permite que la acción conjunta del clima y los animales carroñeros, particularmente perros y buitres, aceleren el proceso de descomposición, dejando lo más rápido posible los huesos blanqueados que eran depositados en osarios (pahl. *astōdān*)⁸. El complejo ritual –que apenas hemos

⁶ Geoffrey HERMAN, “Bury My Coffin Deep! Zoroastrian Exhumation in Jewish and Christian Sources”, en Joel ROTH, Menahem SCHMELTZER y Yaacov FRANCUS (eds.), *Tiferet Leyisrael: Jubilee Volume in Honor of Israel Francus*, Nueva York, The Jewish Theological Seminary of America, 2010, pp. 31-59.

⁷ Para una lista completa de los testimonios de la antigüedad ver Albert DE JONG, *Traditions of the Magi. Zoroastrianism in Greek and Latin literature*, Leiden, Brill, 1997, pp. 432-446.

⁸ Los primeros estudios sistemáticos en torno a las costumbres funerarias zoroastrianas fueron las obras de Jivanji Jamshedji MODI, *The funeral ceremonies of the Parsees: their origin and explanation*, Bombay, Fort Print Press, 1905 y Delphine

esbozado— ha sido invariablemente interpretado a la luz de su teología dualista, en especial aquella contenida en la literatura pahlavi medieval⁹. Esta teología se encuentra asociada a una cosmogonía que encontró su inspiración en la mitología del Avesta aunque su cristalización no fue definitiva hasta el siglo X d.C. Indudablemente, tanto la cosmogonía como la antropología de la literatura pahlavi tienen una fuerte raigambre dualista. Pero no resulta en absoluto seguro que ese dualismo estricto de la alta Edad media haya sido la teología dominante en el período sasánida y es probable que las teorías monistas (como el zurvanismo) tuvieran una fuerte impronta en algunos círculos cortesanos. Como ya ha señalado Robert C. Zaehner, debemos considerar que, durante la Antigüedad tardía, coexistieron diversas corrientes de pensamiento zoroastrianas que, sin embargo, no constituían necesariamente sistemas excluyentes. De hecho, Zaehner propuso al menos tres grandes más cosmogónicas zoroastrianas que coexistieron en la época sasánida¹⁰. Todas ellas desarrollaron diferentes teogonías a partir de la exégesis del críptico pasaje del Avesta (*Yasna* 30:3-4) que describe el origen del bien y del mal¹¹.

Zaehner distingue tres grandes corrientes cosmogónicas. Primero, una teología estrictamente dualista, que se impondría a finales del período sasánida y se transformaría en el zoroastrismo normativo de la época islámica. Esta corriente concebía los dos prin-

MENANT, *Les rites funéraires des Zoroastirens de l'Inde*, París, Leroux, 1910, pp. 141-98. Ambos trabajos están casi exclusivamente dedicados a los parsis modernos. Para una mirada de conjunto ver Mary BOYCE, *A History of Zoroastrianism I. The early period*, Leiden, Brill, 1975, pp. 325-330; IDEM, "Corpse, Disposal of, in zoroastrianism", en *Encyclopaedia Iranica*, vol. VI, 1993, pp. 279-86 (disponible online en <http://www.iranicaonline.org/articles/corpse-disposal-of-in-zoroastrianism>).

⁹ Jamsheed CHOKSY, *Purity and Pollution in Zoroastrianism: Triumph over Evil*, Austin, University of Texas Press, 1989; Manfred HUTTER, "The Impurity of the Corpse (*nasā*) and the Future Body (*tan ī pasēn*): Death and Afterlife in Zoroastrianism", en Tobias NICKLAS, Friedrich Vinzenz REITERER, Joseph VERHEYDEN y Heike BRAUN (eds.) *Human Body in Death and Resurrection*, Berlín, De Gruyter, 2009, pp. 13-26.

¹⁰ Robert Charles ZAEHNER, *Dawn and Twilight of Zoroastrianism*, Nueva York, Putnam, 1961, pp. 178-183.

¹¹ *Yasna* 30:3-4. Karl Friedrich GELDNER, *Avesta, The Sacred Books of the Parsis*, Stuttgart, Kohlhammer, 1886-96, 3 vols. (disponible en <http://titus.uni-frankfurt.de/texte/etcs/iran/airan/avesta/avest.htm>).

cipios como equivalentes, eternos e increados. Luego, una corriente de pensamiento monoteísta que subordinaba al principio malvado (*Av. agrahe manīəuš, Pahl. Ahrimen*) como una mera creación del principio benéfico (*Av. ahurahe mazdā, Pahl. Ohrmazd*). Por último, la corriente zurvanista, que subordinaba ambos principios a un dios primordial y creador (*Zurvan*). De las tres corrientes, la segunda sólo está atestiguada en el período islámico y (arriesga el autor) también pudo haberse tratado de un intento de acomodamiento de la teología zoroastriana al monoteísmo musulmán. Las otras dos están bien atestiguadas para la época sasánida.

De acuerdo con el *Bundahišn* (siglo IX d.C.)¹², la creación del mundo material (*Pahl. gētīg*) y el mundo espiritual (*Pahl. menōg*) fue la consecuencia de la lucha entre los dos principios creadores opuestos: *Ohrmazd* y *Ahrimen*. El primero creó ambos mundos a partir del principio de orden o verdad (*Av. aša*) en oposición a la mentira (*Av. Drūj*), que constituye la creación de *Ahrimen*. El segundo “invadió” la creación con el fin de destruirla a partir de una “contracreación” que la replicaba o, mejor dicho, la invertía. Sin embargo, *Ohrmazd* recluyó a *Ahrimen* y a los demonios en el mundo material como parte de un plan de combate. Así, surgió el estado “mixto” del mundo. El lugar del ser humano en la creación deriva directamente de este mito cosmogónico. Tanto los seres espirituales como los materiales se ordenan en una polaridad simétrica que los distribuye en ambos campos de la lucha cósmica. Todo aquello que contribuye al principio de la verdad y cuya fortuna o “buen destino” (*Pahl. Xwarrah*) es el crecimiento y la reproducción es considerado puro (*Pahl. abēzag*)¹³. En consecuencia, el hombre fue creado como una combinación de cuerpo y alma por *Ohrmazd* para colaborar en el mantenimiento del orden cósmico. Pero, corrompido por los demonios, los mismos hombres abandonaron esa colaboración por el culto a los demonios, confundiendo al creador con el destructor.

¹² *Bundahišn*, 3-4 –Behramgore Tehmurasp ANKLESARIA (ed.), *Zand-Ākâsîh, Iranian or Greater Bundahišn. Transliteration and Translation in English*, Bombay, 1956, pp. 37-54–.

¹³ CHOKSY, *op. cit.*, p. 84, tomando el concepto de pureza de Mary DOUGLAS, *Purity and Danger: an analysis of the concepts of pollution and taboo*, Londres, Routledge, 1966.

Esta perspectiva escatológica es la base de un dualismo antropológico que, no obstante, es profundamente materialista. En un muy comentado pasaje del *Dēnkard* (siglo X d.C.) en el cual justifica teológicamente el matrimonio consanguíneo¹⁴, se describe que el primer hombre (*Gayōmart*) legó a la progenie humana tres características: ser viviente, hablante y mortal. De las tres, las dos primeras provenían de *Ohrmazd* y la tercera de *Ahrimen*. Cuerpo y alma (como una unidad jerárquica pero indisoluble) son herramientas en el combate mundano entre las fuerzas de la luz y las de la oscuridad en el que el *Xwarrah* último del ser humano es la contemplación divina. Dicho combate se realiza por medio de una serie de prescripciones de naturaleza tanto ética como ritual. El triple principio de buenos pensamientos (*Pahl. Humata*), buenas palabras (*Pahl. Hūxta*) y buenos actos (*Pahl. Huwaršta*) no sólo apuntan a la interiorización de códigos de conducta individual y comunitaria sino también a prácticas rituales indisociables de las primeras. La ética del zoroastrismo se basa en el mantenimiento de la pureza de los siete elementos de la creación de *Ohrmazd*: la tierra (*Pahl. Spandarmad*), el agua (*Pahl. Hordād*), el fuego (*Pahl. Ardwašīst*), el ganado (*Pahl. Wāhman*), las plantas (*Pahl. Amurdād*), los metales (*Pahl. Šahrewar*) y el hombre (el mismo *Ohrmazd*)¹⁵. Todos estos elementos materiales se corresponden con alguno de los siete “generosos inmortales” (*Av. Aməša Spənta*, *Pahl. Mahrāspand* o *Amahrāspand*) considerados “deidades” equivalentes espirituales del mundo material. Por lo tanto, contaminar esos elementos equivale a ofender a un dios. La ética de la literatura pahlavi no sólo prescribe alejarse de todo aquello que los contamine sino que, además, implica la realización cotidiana de actos rituales en su conmemoración. En este sentido, hay varios elementos contaminantes, principalmente todo tipo de sustancias corporales.

Por otro lado, se ha observado repetidamente que –en tanto que dichos actos rituales son diseñados para intervenir en la lucha entre la luz y la oscuridad, la salud y la enfermedad, la vida y la muerte, la abundancia y la escasez, la fertilidad e la infertilidad– el zoroastris-

¹⁴ *Denkard*, 80 –ed. de Darab Dastur Peshotan Behramjee SANJANA y Darab Dastur Peshotan SANJANA, *Dinkard*, Bombay, 1928, pp. 88-90–.

¹⁵ *Denkard*, 46, pp. 59-60.

mo desarrolló una actitud hostil hacia el ascetismo¹⁶. Naturalmente, si partimos de una definición más bien estrecha de éste –en tanto una serie de prácticas que “niegan” la naturaleza humana–, las formas comúnmente definidas como “ascéticas” (pobreza, abstinencia sexual, de alimentos, de sueño, el martirio voluntario) o vinculadas a ellas (el culto a las reliquias) difícilmente encuentren un lugar en una ética que hacen del crecimiento y la fertilidad su centro exclusivo. Esta afirmación no debe llevarnos a definir el zoroastrismo como una religión hedonista pero es indudable que, para la ética del zoroastrismo normativo, la virtud no se inscribe en el rechazo al mundo sino en la participación activa del individuo en su prosperidad.

Pero la dimensión escatológica de la antropología zoroastriana no se limita al plano individual sino que, sobre todo, se proyecta al plano colectivo. En este sentido, la literatura pahlavi enfatiza la estrecha unidad entre orden político y religión¹⁷. No es el lugar para discutir sobre las realidades prácticas de tal unidad; nos basta con sistematizar sus implicancias ideológicas. Para el autor del fragmento, todo orden político es un instrumento en la realización del plan divino en la Tierra. En este sentido, los niveles individual y colectivo se construyen sobre el mismo esquema. En otras palabras, la cosmología, la antropología y la sociología zoroastrianas son variables de un mismo proceso dual en el que las polaridades de opuestos devienen una ética ritual cuya dimensión es esencialmente escatológica. En este contexto, la pureza ritual del mundo –y principalmente *Ērānšahr*, es decir, la *œkoumene* irania– deriva de la forma en que son tratados los elementos que lo corrompen para restablecer el orden en el que deban primar el progreso y la fertilidad. En este contexto, la muerte pertenece al marco de lo demoníaco y es la forma de polución más severa. En el *Bundahišn*, el demonio *Nas* es descrito como el causante de la polución (*nasruštih*) que viene

¹⁶ Alan WILLIAMS, “The body and the boundaries of Zoroastrian spirituality”, *Religion*, 19 (1989), 227-39; IDEM, “Zoroastrism and the Body”, en Sarah COAKLEY (ed.), *Religion and the Body*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997, pp. 155-66.

¹⁷ *Mardān Farrōx, Šikand-gumānīg-vičār* I.11 –ed. de Edward William WEST, *The Šikand Gûmānik Vigâr*, en IDEM, *Pahlavi Texts III*, Oxford, Clarendon Press, 1885, p. 118 (“Sacred Books of the East”, 24)–.

de la materia muerta (*nasā*)¹⁸. Como mencionamos antes, tanto en el *Vendidad*¹⁹ como en el tratado de práctica ritual *Šayast nē Šayast* (siglo VIII d.C.)²⁰ son descriptas con gran precisión aquellas normas rituales relativas al tratamiento de los cadáveres en putrefacción.

Es bien conocido que la actitud de los cristianos frente a la muerte fue radicalmente opuesta. De hecho, el contacto directo entre los vivos y el cuerpo en descomposición ha sido considerado uno de los aspectos centrales en la configuración de una nueva actitud ante la muerte durante la Antigüedad tardía. Esta nueva actitud, lejos de representar una mera respuesta irracional ante las “ansiedades” que provocaba la fragilidad de la existencia humana²¹, fue el resultado de un debate dirigido tanto en relación con las concepciones sanitarias del paganismo clásico como con las disposiciones rituales del judaísmo. En este sentido, el cristianismo proponía una nueva vinculación con la materia muerta, que puede definirse como una “revolución táctil”²². Esta revolución reconfiguró los límites de “lo humano” a la vez que consideraba al contacto físico con los muertos como un mecanismo central en la conexión entre las esferas humana y divina. Antigone Samellas ubica este punto de quiebre alrededor del siglo III de nuestra era, cuando las concepciones clásicas de la materia en descomposición (ya sea la enfermedad como la muerte), consideradas como un tabú que debía ser expulsada de la ciudad, fueron reemplazadas por una nueva idea, que veía el cuerpo sufriente como objeto de cuidado y devoción.

¹⁸ *Bundahišn*, 24.

¹⁹ *Vendidad*, Fargard V –ed. de James DARMESTETER, *The Zend-Avesta I, The Vendidad*, Oxford, Clarendon Press, 1880, pp. 48-151 (“Sacred Books of the East”, 4)–.

²⁰ *Šayast nē Šayast*, II.1-120 –ed. de Jehangir TAVADIA, *Šāyast-nē-šāyast. A Pahlavi Text on Religious Customs*, Hamburgo, De Gruyter, 1930, pp. 30-73–.

²¹ Eric Robertson DODDS, *Pagan and Christian in an Age of Anxiety*, Cambridge, Cambridge University Press, 1965.

²² Antigone SAMELLAS, *Death in the eastern Mediterranean (50-600 A.D.): the Christianization of the East. An interpretation*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2002 (“Studien und Texte zu Antike und Christentum”, 12); Caroline WALKER BYNUM, *The Resurrection of the Body in Western Christianity, 200-1336*, Nueva York, Columbia University Press, 1995.

Ya sea para los judíos como para los paganos, el contacto con la muerte era objeto de un temor reverencial. Tanto en la cultura clásica como en el judaísmo, la muerte era concebida como la antítesis de lo sagrado en la medida en que contaminaba el mundo de los vivos. En consecuencia, resultaba imperioso expulsarla fuera de los “límites” de la comunidad humana. En este sentido, los ritos funerarios de judíos y paganos –a pesar de sus muchas diferencias– se orientaban a ocultar la descomposición que implicaba la aniquilación de la personalidad²³. En el transcurso de los siglos III y IV, los cristianos desarrollaron una noción radicalmente diferente de la oposición entre pureza y de polución. Esta última se ubicaba primariamente en el alma. Así, la oposición entre pureza y polución fue “removida” del cuerpo para trasladarse al pecado. En consecuencia, el mal se situaba no ya en el espacio (o los cuerpos) sino en la voluntad de cada individuo.

A lo largo de los siglos IV y V, los obispos cristianos promovieron ámbitos en los cuales los vivos entraban en contacto con los muertos, para que éstos “intercedieran” ante el Creador²⁴. Dichos espacios eran presentados como paralelos a los monumentos funerarios paganos pero, al mismo tiempo, se les oponían radicalmente. Los *martyria* cristianos constituyeron un instrumento fundamental en la sacralización de un tipo especial de muerte, la del mártir, el confesor y –más tarde– la del santo asceta. A diferencia de la arquitectura pagana, ya no se trataba de un mero monumento conmemorativo sino que la presencia misma de sus reliquias –sea el cadáver mismo u objetos que habían estado en contacto con él– era el medio material por el cual el santo difunto (devenido en habitante de la corte ultraterrena) rompía, voluntaria o involuntariamente, la brecha existente entre los fieles y su Creador.

²³ Jean Pierre VERNANT, “Inde, Mésopotamie, Grèce: trois idéologies de la mort”, en IDEM, *L'individu, la mort, l'amour*, París, Gallimard, 1996, p. 103-115; André VAUCHEZ “Introduction” y Luigi CANETTI, “Reliquie, martirio e anatomia. Culto dei santi e pratiche dissertorie fra tarda Antichità e primo Medioevo”, *Micrologus*, VII (“Il Cadavere”) (1999), 1-10 y 113-53.

²⁴ Peter BROWN, “The rise and function of the Holy man in Late antiquity”, *Journal of Roman Studies*, 61 (1971), 80-101; IDEM, *The cult of the saints. Its rise and function in Latin Christianity*, Chicago, University of Chicago Press, 1981.

No es necesario insistir que ambas concepciones –tal como las esbozamos– resultan por completo antagónicas. No obstante, mientras que la idea la cristiana está bien atestiguada en una literatura que se remonta al menos hasta el siglo II, no parece tan claro que las prescripciones de la literatura avéstica y pahlavi hayan tenido –al menos durante el período sasánida– el carácter normativo preciso que suele adjudicársele. El zoroastrismo normativo, tal como es representado en la literatura pahlavi medieval y en las prácticas de los zoroastrianos modernos, fue el resultado de una larga evolución que, aún en la Edad media, distaba de haber sido completada. En consecuencia, la imposición de la exposición de cadáveres como un elemento determinante de la identidad zoroastriana fue un proceso que, en el momento de la invasión islámica, estaba lejos de haber terminado. Aunque dicha práctica está relativamente bien atestiguada en el registro arqueológico, al menos desde el período arsácida, es probable que su hegemonía distara de ser absoluta²⁵. Independientemente de la ardua discusión en torno a la “ortodoxia” del zoroastrismo sasánida, podemos afirmar que, para la elite religiosa sasánida, la materia en descomposición era considerada como la forma más severa de polución que debía ser purificada a través de complejos rituales²⁶. No obstante, como especificamos más arriba, parece poco probable que las prácticas funerarias asociadas a la exposición de cadáveres –tal como se las representa en la literatura posterior– hayan alcanzado un valor normativo.

En segundo lugar, muchas de las fuentes contemporáneas provienen de observadores “ajenos” al zoroastrismo (judíos, maniqueos, cristianos, paganos o musulmanes). En dichos testimonios, cualquier referencia al horror zoroastriano por la inhumación de los cadáveres estaba necesariamente sometida a necesidades que excedían el mero registro descriptivo. En otras palabras, las descripciones de las reglas funerarias zoroastrianas quedaban subordinadas a una agenda específica dirigida a una audiencia ajena. De tal manera, el propósito de dichas descripciones no era reflejar estrictamente una costumbre

²⁵ Dietrich HUFF, “Archaeological evidence of zoroastrian funerary practices”, en Michael STAUSBERG (ed.), *Zoroastrian rituals in context*, Leiden, Brill, 2004, pp. 593-630.

²⁶ HUTTER, “The Impurity of the Corpse...”, pp. 15-17.

sino que manipulaban a ésta para constituirla en la marca definitoria de un “otro” que se asimilaba a una determinada cosmovisión.

En suma, el debate en torno a la exposición de cadáveres en el Irán tardoantiguo nos obliga a apartarnos tanto del positivismo acrítico como del escepticismo absoluto. En este sentido, nos proponemos continuar nuestro estudio identificando los significados subyacentes a las descripciones de los conflictos suscitados en torno al culto de los cuerpos de los mártires en algunos de los episodios contenidos en la hagiografía sirio-oriental. En concreto, vamos a interrogarnos acerca de dos núcleos problemáticos. En primer lugar intentaremos precisar en qué medida tales episodios, desarrollados en algunas de las historias más significativas de la colección de *Acta* de los mártires persas, reflejan conflictos concretos en torno al culto de los mártires. Al respecto sostendremos que la intención del hagiógrafo no fue realizar una descripción adecuada de los rivales externos. Por el contrario, creó una imagen ideal de ellos que le permitía reforzar ideas y prácticas que definían los límites comunitarios. En consecuencia, los términos de la polémica deben ser entendidos como ficciones elaboradas para ordenar el contexto social en el que se insertaba la comunidad. Al plasmar esos términos en el registro narrativo, el autor intervenía en las tensiones resultantes de la interacción cotidiana con diversos “otros” religiosos. En segundo lugar, nos interrogaremos acerca de la “particularidad” de dichas imágenes. En otras palabras ¿hasta qué punto los episodios reflejan desarrollos particulares del cristianismo en el contexto sasánida o, por el contrario, éstos se desplegaron dentro de una tradición que reproducía un discurso heredado de una matriz occidental?

En última instancia, ambos interrogantes apuntan a un problema de mayor alcance, esto es, el valor documental de los martirios. Al respecto sostendremos que, independientemente de la historicidad de las medidas represivas emprendidas por las autoridades religiosas zoroastrianas para prevenir el culto de los mártires, la estructura relativamente estereotipada, basada en la repetición formular de *topoi* derivados de la tradición cristiana, demuestra que la finalidad de esos episodios excedía el mero registro descriptivo. La exposición de cadáveres fue incorporada en los martirologios persas como un recurso literario cuya función esencial era demostrar la superioridad

dad del santo cristiano sobre sus perseguidores. Por otra parte, el esquema organizado en la secuencia martirio-intento de exposición-rescate-deposición de los restos, fue esencialmente una herramienta narrativa que no satisfacía una necesidad polémica sino que daba sustento histórico el denso entramado de santuarios y monasterios, específicamente diseñados para materializar el control episcopal sobre el territorio.

Pero antes de analizar algunos casos específicos, debemos concentrarnos en la literatura polémica cristiana de la Antigüedad tardía, especialmente aquella que estaba dirigida contra el zoroastrismo, y su influencia en la hagiografía. Las prácticas funerarias iránias fueron parte de un tópico bien conocido en la literatura clásica y helenística²⁷. Los etnógrafos griegos las relacionaron con el tema del héroe insepulto de la literatura épica arcaica²⁸. Esta relación contribuyó a construir un discurso sobre la alteridad en el cual las costumbres funerarias del Irán antiguo ocupaban el grado máximo de la impiedad. No obstante tendencia general, una somera revisión de las referencias revela una pronunciada incoherencia entre los distintos autores. Por un lado, un importante número de testimonios parecen ser meras repeticiones de motivos previamente establecidos (en este caso es de notar la impronta de Heródoto en la inspiración de muchos relatos) mientras que, por el otro, una cantidad no menos importante de alusiones parece reformular imaginativamente dichos testimonios. Por lo tanto, resulta sumamente problemático extraer un panorama coherente de los documentos de la tradición clásica. Los aportes más consistentes provienen de los historiadores del siglo VI de nuestra era, Procopio²⁹ y Agatías de Mirina³⁰, quienes

²⁷ Para un catálogo ver DE JONG, *op. cit.*, pp. 435-46.

²⁸ Charles Paul SEGAL, *The theme of the mutilation of the corpse in the Iliad*, Leiden, Brill, 1971; Jean Pierre VERNANT, "La Belle Mort et le cadavre outragé", en Jean Pierre VERNANT y Gherardo GNOLI (eds.), *La mort, les morts dans les sociétés anciennes*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982, pp. 45-76.

²⁹ *De Bello Persico*, I. xi.34-I. xii.5 –ed. de Henry B. DEWING, *Procopius*, Londres, McMillan, 1944, pp. 94-97 ("Loeb Classical Library", 1)–.

³⁰ *Historias*, II.23-25 –ed. de Joseph D. FREND, *Agathias: The Histories*, Berlín, de Gruyter, 1975, pp. 56-59 ("Corpus Fontium Historiae Byzantinae, Series Berolinensis"); Averil CAMERON, "Agathias on the Sassanians", *Dumbarton Oaks Papers*, 23-24 (1969), 67-183; DE JONG, *op. cit.*, pp. 229-250.

realizaron las primeras descripciones sistemáticas de la práctica de exposición de cadáveres. Sin embargo, ninguno de ellos se apartó de las líneas generales de la tradición clásica, inscribiendo las costumbres persas en el modelo de la impiedad de los bárbaros.

El discurso etnográfico cristiano, aunque fue dependiente de los modelos clásicos, estuvo determinado por motivaciones diferentes. Su principal objetivo fue la construcción de una identidad específicamente cristiana, que fue elaborada a partir de la contraposición (real o ficticia) con respecto a las prácticas de “otros” ideales, en particular paganos y judíos. En el modelo etnológico cristiano, el mundo era presentado como un conjunto de “naciones” (*ethnê* o *genos*) cuyos fundamentos eran religiosos. El cristianismo se percibía como una “nación” en particular, cuyo objetivo era reunir a las naciones bajo la nueva alianza que reemplazaría tanto la ley como las costumbres de los paganos³¹. En este concepto de nación se fundían ideas bíblicas y clásicas, mientras que la “nación cristiana” era un grupo definido por la común filiación a un ancestro fundador (aunque —a diferencia del Israel histórico— el parentesco estuviera determinado por los lazos espirituales) y una *paideia* compartida.

En este contexto, sus alusiones a las prácticas funerarias iraníes no fueron más que adaptaciones del tema de la impiedad de los persas que, desde Heródoto hasta Agatías, dominó las descripciones de autores griegos y latinos. La primera referencia conocida sobre dichas prácticas, dentro de la literatura cristiana, es el *Libro de las leyes de los países*, un tratado apologético en forma de diálogo cuyo protagonista es el famoso filósofo cristiano Bardesanes de Edesa (154-222 d.C.). Su testimonio, que no vamos a analizar en profundidad aquí, es en buena medida deudor de la tradición clásica y no agrega elementos novedosos. En función del mismo imperativo estético de la repetición, los autores posteriores (por ejemplo, Eusebio de Cesárea³²) hicieron observaciones que, con sensibles variaciones,

³¹ Cf. Gregory E. STERLING, *Historiography and Self-Definition: Josephos, Luke-Acts, and Apologetic Historiography*, Leiden, Brill, 1992, pp. 55-136; Doron MENDELS, *Identity, Religion, Historiography*, Sheffield, Sheffield Academic Press, 1998.

³² *Praeparatio evangelica*, I.4.7 —ed. de Karl MRAS, *Eusebius Werke VIII. Die Praeparatio Evangelica*, Berlín, Akademie-Verlag, 1954, p. 17 (“Die Griechischen

derivan en mayor o menor medida de la información aportada por Bardesanes³³. Todos ellos presentaban la exposición de cadáveres (junto al matrimonio consanguíneo³⁴) como elementos constituyentes de la identidad persa y, a la vez, como marca de la barbarie y del origen demoníaco de la secta de los magos.

Una considerable cantidad de referencias a las prácticas funerarias se inscriben en el contexto más general de la polémica en torno a la creación del mundo, el lugar del ser humano en él y, sobre todo, el origen del mal. Al respecto, fue de decisiva importancia la influencia del tratado *Sobre la magia en Persia* (*Περὶ τῆς ἐν Περσίῳ μαγικῆς*) de Teodoro de Mopsuestia, cuyos contenidos apenas conocemos a partir del epítome de la *Biblioteca* de Focio³⁵ y algunos fragmentos siríacos en las obras de Dadišo' Qatrayā³⁶. Dicho tratado tuvo enorme influencia entre los polemistas sirio-orientales (Barḥadbešabā 'arbayā³⁷, Teodoro Bar Koni³⁸, Juan de Phenek³⁹), quienes reprodujeron con variable fidelidad sus argumentos. Todos ellos coincidían en resaltar el lugar de la muerte en el plan divino y el rechazo al dualismo ontológico del mito zoroastriano de la creación⁴⁰. Para ellos, la muerte no era el producto de la intervención de un dios perverso sino el efecto

Christlichen Schriftsteller VIII.1")–.

³³ *Graecarum Affectionum Curatio*, IX.35, PG LXXXIII, col. 1046.

³⁴ Antonio PANAINO, "The zoroastrian Incestuous Unions in Christian Sources and Canonical Laws: Their (distorted) Aetiology and some other problems", en Christelle JULLIEN (ed.), *Controverses des Chrétiens dans l'Iran Sassanide*, París, AAEI, 2008, pp. 69-87.

³⁵ *Biblioteca*, 81 –ed. de Robert HENRY, *Photius. Bibliothèque I (Codices 1-84)*, París, Les Belles-Lettres, 1959, p. 81–.

³⁶ Gerrit J. REININK, "A New Fragment of Theodore of Mopsuestia's *Contra Magos*", *Le Muséon*, 110 (1997), 63-67.

³⁷ Addai SCHER (ed.), *La cause de la fondation des écoles, par Mar Barhadbsabba 'Arbaya*, *Patrologia Orientalis* 4.4, París, Firmin & Didot, 1908, pp. 314-404.

³⁸ Addai SCHER (ed.), *Theodorus bar Koni. Liber Scholiorum*, I, Lovaina, Peeters, 1910 (*CSO* 55, *Scriptores Syri* 19).

³⁹ Alphonse MINGANA (ed.), 'Bar Penkayé', *Sources Syriaques 1.2*, Leipzig, Harrasowitz, 1907, pp. 1-197.

⁴⁰ Phillipe GIGNOUX, *Homélies de Narsai sur la Création*, *Patrologia Orientalis* 34.3-4, París, Brepols, 1968.

de la natural inclinación del hombre por el pecado⁴¹. A partir de esta intrínseca relación con la libre voluntad humana y, por extensión, con el pecado, la muerte era instituida como parte de la economía divina. En última instancia, ella era la herramienta pedagógica de Dios que afianzaba el discernimiento humano y –por medio de la pasión de Cristo– la promesa de la futura salvación del hombre.

La teología de la muerte tiene profundas repercusiones en la teología del martirio. Sin embargo, sólo conservamos dos testimonios que vinculan ambas dimensiones. El primero es la homilía métrica (*memrā*) de Narsai que lleva el título *Sobre los mártires*⁴². La teología martirial de Narsai es un derivado de su propia concepción acerca de la creación, que ya había sistematizado en un conjunto de *memrē* tituladas *Sobre la creación*⁴³. Como es notorio, la cosmogonía y antropología de Narsai dependen de Teodoro de Mopsuestia. Para ambos, la muerte es, en primera instancia, la herramienta pedagógica concebida por Dios quien, en su omnisciencia, la incorporó a la naturaleza humana como retribución anticipada (y de ninguna manera como consecuencia *post facto*) por su transgresión en el paraíso⁴⁴. La encarnación restableció el camino de salvación, que llevará a la definitiva victoria sobre la muerte en la segunda venida. Un argumento similar se encuentra en el *De Deo* del célebre teólogo armenio del siglo V, Eznik de Kolb⁴⁵. Eznik realiza una defensa de la teología de la muerte cristiana frente a las objeciones de las cosmogonías dualistas, defensa que, en líneas generales, es muy similar a los argumentos de Narsai. Aquél desarrolla dos argumentos fundamentales para defender la unidad de la creación: primero, la muerte no pudo ser originada por un “Dios malvado” sino que forma parte

⁴¹ Ver los argumentos coincidentes de Elišē Vadapet en Robert W. THOMSON, *Elišēi. History of Vardan and the Armenian War*, Cambridge, Harvard University Press, 1982, p. 82.

⁴² Alphonse MINGANA (ed.), *Narsai doctoris Syri Homiliae et carmina*, Mosul, Typis Fratum Praedicatorum, 1905, vol. 2, pp. 46-55; Sebastian BROCK, “A guide to Narsai’s Homilies”, *Hugoye*, 12.1 (2009), 21-40.

⁴³ Phillipe GIGNOUX, *Homélies de Narsai sur la Création*, *Patrologia Orientalis* 34.3-4, París, Brepols, 1968.

⁴⁴ Sobre la creación, I, 353-374; IV, 41-58.

⁴⁵ *De Deo*, 72 –ed. de Monica J. BLANCHARD y Robin Darling YOUNG, *Eznik of Kolb. On God*, Lovaina, Peeters, 1998, pp. 72-73–.

de la providencia divina y, segundo, es la libre voluntad del hombre la que originó el pecado y la muerte.

La obra de Eznik es fundamental en tanto ubica la teología de la muerte cristiana en diálogo directo con el dualismo (tanto maniqueo como zoroastriano). Sin embargo, nunca hace una relación explícita entre ésta y la teología martirial. Por el contrario, Narsai hace explícito este vínculo al sostener una interpretación cristológica del martirio. Para él, los mártires –a través de sus decesos– confirman la victoria de Cristo sobre la muerte. En este sentido, la teología martirial de Narsai es profundamente cristológica. Si la muerte es el “resultado anticipado” de la transgresión de Adán y la pasión de Cristo es el signo que indica la restauración de la unión del hombre con Dios, los mártires reviven la victoria de Cristo, confirmando la esperanza eterna. Por lo tanto, su culto deviene imprescindible para asegurar su intercesión, que ejerce un doble efecto protector y, a la vez, pedagógico sobre los fieles⁴⁶.

El encargado de sistematizar estas ideas esbozadas por Narsai fue Isaías, el maestro de la escuela catequética de Seleucia y Ctesifón, en su *Explicación sobre los mártires*⁴⁷. Isaías desarrolla una teología del martirio cuyos argumentos centrales guardan una estrecha relación con la “teología de la muerte” de Narsai. Precisamente, su punto de partida es el lugar que ocupa la muerte en la *oikovoía* divina: los mártires reproducen en sus personas la muerte salvífica de Jesús, anulando (al menos en la esperanza) los efectos del pecado sobre la naturaleza humana. Isaías parte de la exégesis de Rom. 5:12-17 y 7:8-11 para sostener que el sometimiento de la naturaleza humana a la muerte era el producto de la natural inclinación humana hacia el pecado. En consecuencia, la “resurrección gloriosa del Mesías” habría sido el fruto de la providencia divina para “fortificarnos en la bella esperanza de la resurrección de entre los muertos”. Pero, debido a la incredulidad del género humano en “su providencia y la resurrección común”, Dios refuerza por medio de “actos notorios la esperanza renovada en la vida de los muertos”. Por eso

⁴⁶ NARSAI, *Sobre los mártires*, pp. 30-32.

⁴⁷ Addai SCHER, *Traité d'Isai le docteur et de Hnana d'Adiabène sur les Martyrs, le Vendredi d'or et les Rogations*, *Patrologia Orientalis* 7.1, París, Firmin & Didot, 1911, pp. 15-52.

los hombres, al ver a los mártires “aceptar alegremente la muerte, se alejan de las nubes oscuras de la desesperanza y contemplan los rayos resplandecientes de la resurrección”⁴⁸. Como Narsai, el énfasis de Isaías se encuentra en el aspecto pedagógico del martirio⁴⁹. En este sentido, el honor rendido a los huesos de los mártires no implica un beneficio para los difuntos (quienes son inconscientes de los asuntos mundanos) sino para los vivos quienes, al entrar en contacto con los huesos de los mártires, reciben protección e inspiración⁵⁰. Esta última afirmación podría interpretarse como el eco de una polémica dirigida explícitamente contra las objeciones de los zoroastrianos en torno al contacto de los vivos con los difuntos. Pero, sin excluir por completo esa posibilidad, no debemos olvidar que la preocupación por establecer criterios específicos de intervención de las reliquias no fue exclusiva de los teólogos sirio orientales.

Hasta el momento, hemos delineado brevemente dos líneas argumentales en torno al problema de la muerte y el tratamiento de los cadáveres, cuyo origen se basa en modelos occidentales. La primera (representada por Bardesanes, Eusebio de Cesárea, Teodoro, Barhadbešabā Arbayā y Teodoro Bar Konai) se abocaba exclusivamente a la presentación de las prácticas funerarias persas y reproducía en general el discurso etnográfico clásico, reinterpretando el *topos* de la impiedad bárbara en función de la apología cristiana. La segunda (representada por Eznik de Kolb y, en menor medida, por Narsai e Isaías) se inclinaba por la polémica teológica en torno a la muerte. Esta línea abrevaba de la tradición antioquena (en especial, la antropología de Teodoro de Mopsuestia) sobre la creación y el origen de la muerte para proyectarla en una teología martirial. Ambas corrientes fueron determinantes en la construcción de argumentos en la tradición polémica dirigida contra el zoroastrismo. Sin embargo, cuando intentamos encontrar alguna relación entre los polemistas cristianos y el *Acta de los mártires persas*⁵¹, no podemos menos que notar un panorama decepcionante. El impacto en la narrativa

⁴⁸ *Ibidem*, pp. 20-21.

⁴⁹ *Ibidem*, pp. 25-26.38-39.

⁵⁰ *Ibidem*, pp. 41-42.

⁵¹ Paul BEDJAN (ed.), *Acta Martyrum et Sanctorum Syriace*, París-Leipzig, Harrassowitz, 1891-1896, 6 vols. (desde ahora, AMS).

hagiográfica de los temas desarrollados por la literatura teológica fue marginal. Algunos de los casos más interesantes de traslado de la polémica teológica al discurso histórico –como el caso del *Martirio de Ādhūr hormīzd y su hija Ānahīd*⁵²– se concentran en reproducir largos debates ficcionales que, con ligeras variantes, repiten los argumentos cosmogónicos desarrollados por la tradición.

En otros casos, la polémica parece supuesta en la disposición misma de los eventos. Pero los martirologios persas seguían un patrón tradicional en el que la imitación era un imperativo y ese carácter repetitivo y formular de muchos episodios nos obliga a interrogarnos hasta qué punto los supuestos doctrinales incluidos en ellos reflejaban situaciones efectivas o si se trataba de un recurso literario deliberadamente diseñado para transmitir enseñanzas a su eventual lector/audiencia. Por supuesto, no se trata de negar toda historicidad del conflicto sino llamar la atención acerca de su dimensión literaria. Por otro lado, debemos recordar que las referencias a la exposición de cadáveres como mecanismo de desecración o como estrategia para evitar el desarrollo de su culto no son elementos exclusivos de los martirologios sirio-orientales. De hecho, en los martirologios occidentales, los martirios de Santa Eulalia⁵³ y de San Vicente de Zaragoza⁵⁴ desarrollaron previamente el tópico. En este sentido, no sería descabellado interrogarnos si la exposición de cadáveres –en tanto *topos* literario– no fue el producto de la difusión de modelos occidentales en la literatura oriental.

Un indicio sólido en esta dirección es la influencia estilística ejercida por las *Actas de los mártires de Palestina*⁵⁵ de Eusebio de Cesárea. En la redacción larga de la obra de Eusebio –que, recordemos, sólo se conserva en una traducción siríaca– encontramos al menos dos

⁵² AMS II, pp. 583-603.

⁵³ Enrique FLOREZ, *España sagrada: teatro geográfico-histórico de la iglesia de España*, Madrid, José del Collado, 1816, vol. XIII, pp. 405-406.

⁵⁴ BHL 8337b, “Acta S. Vincentii martyris, archidiaconi Caesaraugustani, qui passus est Valentiae in Hispania, et relatio translationis ejusdem”, *Analecta Bollandiana*, 1 (1882), 259-278. BHG 1866, PG 114, cols. 751-752.

⁵⁵ William CURETON, *History of the Martyrs of Palestine by Eusebius Bishop of Caesarea. Discovered in a very Ancient Syriac Manuscript*, Londres, Williams & Norgate, 1861.

ejemplos que bien pudieron contribuir con un vocabulario específico en el que se inspiraron los hagiógrafos persas. El primero se encuentra en la historia del confesor Antonino y sus compañeros, cuando el obispo de Cesárea menciona que el juez encargado de perseguir a los cristianos prohibió la sepultura de los mártires para que éstos fueran devorados por las aves⁵⁶. Lo mismo sucedió con el cuerpo de Pánfilo y sus compañeros, que permanecieron abandonados a la intemperie hasta que los fieles los rescataron⁵⁷. El vocabulario desplegado en ambas anécdotas se inspira en la exégesis de salmo 79:2 y su desarrollo paralelo en el 1 Mac. 7:16-17 y las dos referencias van a constituir la materia prima a partir de la cual se construyó el vocabulario que dio significado a la exposición de cadáveres en la tradición literaria sirio-oriental. La exégesis de ambos pasajes en clave martirial no necesita ser abordada en profundidad. Nos basta con resaltar que este motivo ya había sido desarrollado tanto por los exégetas de la escuela antioquena⁵⁸ como por Āphrahat, el sabio persa⁵⁹. De esta manera encontramos la tercera (y, creemos, más importante) tradición que inspiró las narrativas de las *Actas de los mártires persas*. Un repaso somero por el vocabulario de los episodios relativos revela que es en la exégesis bíblica y no en la polémica teológica donde encontramos el núcleo interpretativo de la exposición de cadáveres en los martirios persas. Dicha tradición se despliega a través de alusiones más o menos textuales o al uso de un vocabulario que remite directamente al salmo 79 y al primer libro de los Macabeos.

Si dejamos de lado las estereotipadas descripciones de las *Actas*, la evidencia acerca de una actitud represiva sistemática de las autoridades zoroastrianas hacia el culto de los santos es particularmente débil. Paradójicamente, los únicos testimonios de una medida de amplio alcance en contra de la creencia cristiana provienen, específicamente, de fuentes cristianas y no se dirigen *stricto sensu* al culto de los santos sino a la inhumación en general. El primero se encuentra en el *Martirio de Pērōz*, que menciona un supuesto edicto promulgado por Bahram V (420-438) en el que se prescribía la exhumación de

⁵⁶ *Ibidem*, p. 34.

⁵⁷ *Ibidem*, p. 48.

⁵⁸ Cf. TEODORETO de CIRO, *Interpretatio in Psalmos*, PG LXXX, 1503-1510.

⁵⁹ *Exposiciones*, V. 20, PS 1.1 221.

los muertos que estaban enterrados⁶⁰. El segundo es una referencia circunstancial de la *Historia* de Elišē Vardapet, en el que el *Šāhān Šāh* Yazdgard II (438-457) increpa a los cristianos armenios por contaminar la tierra con los cadáveres enterrados⁶¹. Por último, un interesante testimonio aparece en la *Crónica de Seert*, que refiere un diálogo entre el Católico Bābāi y el *Šāhān Šāh* Zāmāsp circa 497 en torno a la práctica cristiana de la inhumación⁶². Las tres referencias son coherentes con las palabras del historiador romano Menandro el protector, quien menciona –entre los artículos del tratado de paz firmado entre romanos y persas en el año 562– una cláusula que garantizaba que las costumbres funerarias de los cristianos del imperio sasánida serían respetadas⁶³. Todas estas anécdotas (cuya historicidad legítimamente puede ponerse en duda) permiten observar el alcance del debate; sin embargo, no confirman la existencia de medidas sistemáticas. Por el contrario, el edicto de Bahram (si acaso no es un *topos* literario) bien puede entenderse como una respuesta a una reacción ante una situación específica y es evidente que la exhumación no constituyó una política en lo sucesivo. Por otra parte, el tono exaltado de la carta de Yazdgard no se tradujo en medidas concretas y el mismo Elišē señala que la prohibición de enterrar a los cadáveres se limitaba a la elite irania (entre las que se encontraban los aristócratas armenios) y que, en el resto de los casos, el mismo Yazdgard manifestaba cierta tolerancia⁶⁴. Por último, el diálogo entre el monarca persa y el anciano católico recreado por la *Crónica de Seert* se encuadra más en el contexto de la discusión filosófica que en la persecución religiosa. Como lo atestigua el desarrollo del culto de san Sergio en el Iraq tardoantiguo, muchos miembros de la dinastía sasánida no sólo toleraron sino que incluso patrocinaron la construcción de *martyria*⁶⁵.

⁶⁰ AMS IV, pp. 253-54.

⁶¹ THOMPSON, *op. cit.* p. 77.

⁶² *Crónica de Seert* 2.1, pp. 37-38.

⁶³ Carl MULLER, *Fragmenta Historicorum Graecorum*, París, Firmin & Didot, 1851, p. 213. Traducción inglesa de Roger BLOCKLEY, *The History of Menander the Guardsman*, Liverpool, Liverpool University Press, 1985, p. 77.

⁶⁴ *Historia de Vardan*, p. 207.

⁶⁵ Cf. Elizabeth Key FOWDEN, *The Barbarian Plain. Saint Sergius between Rome and Iran*, Berkeley, University of California Press, 1999, pp. 128,133-141.

La sensación de escepticismo se refuerza si tenemos en cuenta que muchos relatos describen a los ejecutores tomando medidas difícilmente conciliables –o directamente contradictorias– con las prescripciones rituales zoroastrianas. El *Martirio de Mār Baršabyā*, por ejemplo, relata que los cuerpos del santo y sus compañeros fueron llevados fuera de la ciudad para ser devorados por *las criaturas y aves del cielo*, mientras que sus cabezas fueron colgadas *en el templo de Ānāhīd la diosa de los persas*⁶⁶. Aún más sorprendente son las historias de *Šūlān Mahdūkh*⁶⁷ y *Mār Behnām*⁶⁸, cuyos cuerpos fueron literalmente cremados. Si consideráramos el zoroastrismo de la Antigüedad tardía como la realidad homogénea descrita en la literatura pahlavi, resultaría difícil explicar ambas acciones, que violaban las reglas básicas de pureza ritual. La sola idea de exponer cráneos humanos en un centro de culto o la exposición del fuego (la materia más pura de acuerdo con la teología zoroastriana) a la contaminación de la materia en descomposición resultan inconcebibles. No obstante, en estos casos la evidente contradicción entre los relatos y las prescripciones rituales zoroastrianas se explican fácilmente si tomamos en cuenta la naturaleza pedagógica y formular de los textos. Por un lado, debemos recordar que el templo de la diosa *Ānāhīd*/ Venus, en *Īstakhr* era un lugar estrechamente asociado a la dinastía sasánida, mientras que la exposición del cadáver al fuego no supone más que la introducción a un milagro. En ambos casos, las cabezas de los santos fueron preservadas del fuego demostrando la superioridad de la religión cristiana. En otras palabras, los criterios de veracidad histórica quedaron subordinados al mensaje hagiográfico. Ellos estaban asociados a una tradición que no era exclusivamente oriental sino que, como vimos, hundía sus raíces en la exégesis antioquena del libro de los Macabeos. Además, su función no sólo era la promoción del culto a determinado mártir sino, sobre todo, la legitimación de una identidad cristiana íntimamente relacionada con una serie de prácticas constitutivas de dicha identidad. Es indudable que las costumbres funerarias estaban entre las formas más poderosas de construir la identidad cristiana. Estas, por un lado, creaban patrones

⁶⁶ AMS II, p. 283.

⁶⁷ AMS II, p. 38.

⁶⁸ AMS II, pp. 421-422.

de comportamiento específicos que los diferenciaban de un “otro” desarrollado a partir de una tradición literaria que le asignaba determinadas características. En el caso de los persas esa tradición destacaba dos elementos constitutivos: el matrimonio consanguíneo y la exposición de cadáveres. Por otro lado, esos episodios contribuían a la “cristianización” de las tumbas, esto es, su incorporación en una profusa red de santuarios y monasterios. Así, la oposición entre el culto desarrollado en torno a las reliquias de los mártires y las normas de pureza ritual zoroastriana funcionaba como una ficción derivada de una tradición literaria que se proyectaba al género hagiográfico en forma narrativa.

En definitiva, los episodios relativos al rescate del cuerpo de un mártir –gracias a la intervención sobrenatural o la simple astucia (o violencia) de los fieles– eran imperativos literarios determinados por la tradición. Ellos suponían una manera de instituir una polaridad que legitimaba la superioridad del mártir cristiano sobre sus perseguidores paganos. Aún después de su victoria en la contienda, su cuerpo inerte o sus huesos blanqueados seguían siendo intermediarios eficaces entre los fieles y la divinidad. En última instancia, la tumba del santo era el punto de emanación de un carisma que generaba autoridad espiritual y creaba lazos de obediencia.

Por lo tanto, los eventos narrados –emanados de una combinación de discurso etnográfico y exégesis bíblica– pueden comprenderse como un sistema que tiene significados específicos. Dichos significados derivaban de la victoria de la inhumación sobre la exposición que, en algunos casos, se produce de una manera relativamente trivial. En tales casos, son los mismos fieles quienes, por la violencia, el soborno o la astucia, logran el rescate del cuerpo que finalmente es depositado en un santuario⁶⁹. Pero, en la mayoría de las ocasiones, los cuerpos de los mártires eran “rescatados” de su infame destino por medio de la intervención divina. Por ejemplo, el *Martirio de Mār*

⁶⁹ Cf. los martirios de Mār Pethiōn AMS II, p. 628, Mār Ādhūrhmīz d AMS II, p. 582, Mār Barhādhibšabā AMS II, p. 316, Āithālāhā, AMS II, p. 391. Cf. la versión griega publicada por Hippolyte DELEHAYE, *Les versions grecques des Actes des Martyrs Persans. Textes grecs et traductions*, Patrologia Orientalis 2.4, París, Firmin-Didot, 1907, p. 516. Marthā AMS II, p. 240.

*Ahūdemmēh*⁷⁰ describe que su cadáver fue milagrosamente preservado de las aves carroñeras por la acción de los mismos perros que, se suponía, debían devorarlo⁷¹. En otro episodio, el cuerpo del presbítero Yaūseph, compañero del obispo ‘Aqebhš^emā de Arbelas, estuvo expuesto a la intemperie durante tres días para desaparecer en una tormenta durante el cuarto⁷². El cadáver de Mār Pūsai fue preservado hasta su rescate gracias a una tormenta que espantó a sus guardias⁷³. El cuerpo decapitado de Baršabyā estuvo iluminado durante tres días por una lengua de fuego en forma de cruz, portento que permitió su recuperación⁷⁴. A lo largo de tres días, una luz proveniente del cielo iluminaba las cabezas de los mártires Yaq’ōb y Azād⁷⁵. De la misma manera, los cuerpos de Behnām y su hermana Sarā despedían una luminosidad que era análoga al halo radiante que caracterizaba a los dioses persas (*Xwarr*)⁷⁶ y fueron literalmente engullidos por la tierra y así rescatados del intento del rey (su propio padre) de destruirlos por el fuego. De una manera u otra, la providencia divina actuaba en favor de los santos. Sus cadáveres eran el foco de manifestaciones sobrenaturales que, como señala Bruns, reflejaban ya sea por inversión o por analogía elementos reconocibles de la teología irania⁷⁷.

Es gracias a la intervención de un agente sobrenatural que el mártir se constituye como una herramienta que, por un lado, enfatizaba la superioridad de la religión cristiana y, a la vez, se apropiaba de los elementos identificados con sus adversarios para resignificarlos en clave cristiana. La presencia recurrente de los perros y aves carroñeras, los prodigios luminosos y los elementos de la naturaleza

⁷⁰ Historia de *Ahūdemmēh* –ed. de François NAU, *Histoires d’Ahoudemmeh et de Marouta, métropolitains Jacobites de Tagrit et de l’Orient (VIe et VIIe siècles), suivies du Traité d’Ahoudemmeh sur l’homme*, *Patrologia Orientalis* 3.1, Paris, Firmin & Didot, 1909–.

⁷¹ *Historia de Ahūdemmēh*, pp. 46-48.

⁷² *AMS* II, p. 390.

⁷³ *AMS* II, p. 230.

⁷⁴ *AMS* II, pp. 242-43.

⁷⁵ *AMS* IV, pp. 140-41.

⁷⁶ BRUNS, “Reliquien und Reliquienverehrung...”, pp. 205-06.

⁷⁷ *Ibidem*, pp. 212-13.

en las anécdotas (fuego, agua, tierra, el sol) se manifestaban como vehículos de la acción taumatúrgica. Todos ellos constituían conceptos significativos identificados con la cosmogonía zoroastriana, en tanto personificaban a la vez parte de la creación de *Ahura Mazda* como divinidades secundarias del panteón iranio. De esta manera, no representaban un poder demoníaco sino una creación desprovista de voluntad autónoma que, por intermedio del milagro, se sometía a la soberanía del creador. Pero su presencia en los martirologios cristianos no implica *per se* la existencia de un zoroastrismo homogéneo. El vocabulario de las *Actas* revela numerosos préstamos de la literatura polémica y, por lo tanto, no es sorprendente que su naturaleza repetitiva revele que se trataba más de un imperativo literario que de un “acontecimiento”.

En suma, el objetivo de los martirologios cristianos no radicaba tanto en rechazar los elementos de la religiosidad irania sino en apropiarse de ellos para reinterpretarlos en clave cristiana. En una sociedad en donde las prácticas funerarias constituían vínculos sociales a partir del intercambio recíproco entre los vivos y los muertos, la construcción de una forma propiamente cristiana de tratamiento de los cuerpos en descomposición era un vehículo útil para generar lazos sociales. En este sentido, el discurso teológico y la narrativa hagiográfica constituían dos registros cuyos campos de acción estaban claramente diferenciados pero intrínsecamente conectados. El primero desarrolló una polémica que no se orientaba tanto a persuadir a los adversarios como a reforzar las solidaridades internas. En consecuencia, se anclaba en una tradición literaria que ponía su acento en la repetición y la imitación como características fundamentales. El segundo traducía esa tradición en narrativas cuya efectividad radicaba en la capacidad de generar en su audiencia patrones de comportamiento reconocibles que legitimaban la identidad comunitaria y, en consecuencia, a aquellos que ejercían la autoridad sobre ella.

Pero, al mismo tiempo, los ambiguos límites establecidos entre diversas comunidades religiosas implicaban, para las comunidades cristianas, variadas formas de negociación y polémica que no se agotaban en la confrontación con un adversario externo. De este modo, buena parte de la literatura del período expresaba la necesidad de

fijar los límites entre dicha comunidades y, a la vez, de integrarlas a un marco político-religioso más amplio. En suma, los martirologios nos revelan una de las características distintivas de la literatura cristiana del imperio sasánida, esto es, la vocación por integrar (antes que confrontar) prácticas rituales propias de la cultura irania en el marco de la religiosidad cristiana.